

Schellingiana

Herausgegeben von Walter E. Ehrhardt
im Auftrag der
Internationalen Schelling-Gesellschaft

Band 3.2

Hans Michael Baumgartner
und Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.)

Philosophie der Subjektivität?

Zur Bestimmung des neuzeitlichen
Philosophierens

Akten des 1. Kongresses der
Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989

Band 2

frommann-holzboog

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft aus
Sondermitteln des Bundesministeriums für Forschung und Technologie

Das handschriftliche Original des Vierzeilers auf dem Einband

Ich bin der ich war.
Ich bin der ich sein werde.
Ich war der ich sein werde.
Ich werde sein der ich bin

befindet sich im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissen-
schaften, Archiv-Sign.: NL Schelling, 86, S. 20

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Philosophie der Subjektivität? : Zur Bestimmung des neuzeitlichen
Philosophierens ; 1989 / Hans Michael Baumgartner ; Wilhelm G.
Jacobs (Hrsg.). –
Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog
(Schellingiana ; 3) (Akten des ... Kongresses der Internationalen
Schelling-Gesellschaft ; 1)
NE: Baumgartner, Hans Michael [Hrsg.]; 1. GT; Internationale
Schelling-Gesellschaft: Akten des ...

Bd. 2 (1993)
ISBN 3-7728-1485-9

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 1993
Satz und Druck: Bosch-Druck, Landshut/Ergolding
Einband: Ernst Riethmüller, Stuttgart
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit neutralem pH-Wert

Inhalt

Öffentlicher Abendvortrag

Manfred Frank, Tübingen: Identität und Subjektivität 321

Sektionsbeiträge

Rainer Adolphi, Berlin: Die Depotenzierung der Subjektphilosophie
beim späten Schelling. Zur geschichtlichen Reformulierung des
Subjektbegriffs: Freiheit des Geistes – Lassen – Weltbilder 342

Wolfgang Becker, Paderborn: Evidenz und Wahrheit von
Wahrnehmungsaussagen 356

Michaela Boenke, München: Immanente prästabilisierte Harmonie.
Zur Interpretation der frühen Philosophie Schellings im Ausgang
von Kants Kritik der reinen Vernunft 365

Olaf Breidbach, Bonn: Über die Voraussetzungen eines Reduktionismus.
Zur Aktualität des Schellingschen Naturbegriffs 373

Thomas Buchheim, München: Von der passiven Bewegtheit des Subjekts
beim späten Schelling 382

István M. Fehér, Budapest: Parallelen zwischen Heideggers und Lukács'
Schelling-Interpretation 391

Horst Folkers, Heidelberg: Zum Begriff des Individuums in der
Identitätsphilosophie Schellings 403

Jochem Hennigfeld, Siegen: Subjektivität und Zeit. Schellings Zeittheorie
in der ersten Weltalter-Fassung 410

Javier Hernández-Pacheco, Sevilla: Die Freiheitsleidenschaft beim
jungen Schelling. Zum Ursprung und Wesen der Romantik 417

Marie-Luise Heuser-Keßler, Düsseldorf: Subjektivität als Selbstorganisation.
Schellings Transformation des Subjektbegriffs und sein Einfluß auf
erste mathematische Ansätze einer Theorie der Selbstorganisation
im 19. Jahrhundert 431

Lore Hübn, Berlin: Ekstasis. Überlegungen zu Schellings Spekulationen
über die Grenze menschlichen Wissens 441

Klaus Erich Kaehler, Freiburg i.Br.: Von der monadischen zur
transzendentalen Subjektivität. Die Bedingtheit in der Unbedingtheit
des Subjekts bei Leibniz und Kant 451

Parallelen zwischen Heideggers und Lukács' Schelling-Interpretation

István M. Fehér (Budapest)

Das im Titel des Beitrages genannte Thema mag auf den ersten Blick etwas paradox klingen, ist es doch offensichtlich, daß Heideggers und Lukács' Stellung zum Denken Schellings auf der Ebene der je explizit ausgearbeiteten Auslegungen grundverschieden war: Vertritt Heidegger die Meinung, Schelling sei „der eigentlich schöpferische und am weitesten ausgreifende Denker dieses ganzen Zeitalters der deutschen Philosophie“,¹ so galt Schelling für Lukács hingegen als Abfall von der dialektischen Höhe des Deutschen Idealismus,² ja als erster Vertreter jenes Irrationalismus, dessen Weg sich auch ideologisch-politisch so schicksalhaft erwiesen habe.³ Bei genauerem Hinsehen und im Kontext von Lukács' Werdegang läßt sich aber zeigen – das ist nun meine These –, daß Lukács' Absage an Schelling, auf der Ebene des Unexpliziten oder gar Ungesagten, ein Schellingverständnis zugrundeliegt, das sich mit der von Heidegger explizit durchgeführten Interpretation sehr wohl in Einklang bringen läßt. Dies soll in drei Schritten herausgearbeitet werden.

Erstens soll der gedankliche Horizont von Heideggers Interpretation zusammenfassend nachvollzogen werden, als dasjenige, *womit* Parallelen bei Lukács aufgezeigt werden. Besonderer Nachdruck kommt hier Heideggers These zu,

1 M. Heidegger: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Hrsg. von H. Feick. Tübingen 1971 (im folgenden: Schellings Abhandlung), S. 4.

2 Schelling kritisiere zwar Hegel „mit einer gewissen Berechtigung“, jedoch sei seine Kritik letzten Endes „ein [...] Rückschritt der klassischen deutschen Philosophie gegenüber“ (G. Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Werke, Bd. 9. Darmstadt und Neuwied 1962, S. 167).

3 „Die intellektuelle Anschauung Schellings ist [...] doppelseitig, d.h. sowohl dialektisch, wie irrationalistisch.“ Beim späten Schelling sehe man, „wie energisch der [...] bloß methodologische Irrationalismus der intellektuellen Anschauung sich immer stärker zu einem inhaltlichen Weltbild der irrationalistischen Mystik umbildet“, daß „der sich in theologischer Mystik vierlierende Gipfel der neuen Philosophie Schellings purer Irrationalismus, reine Vernunftwidrigkeit ist“ (Die Zerstörung der Vernunft, a.a.O., S. 127, 143, 153). Ideologisch-politisch handele es sich um „einen Abschluß der Philosophie der Restauration“, welche Philosophie die Absicht habe, „für den reaktionären feudal-absolutistischen Konservatismus eine philosophische Begründung zu schaffen“. Einige mystische Konstruktionen Schellings würden „ein wichtiges Moment des unmittelbar vorfaschistischen Irrationalismus [...] und des faschistischen selbst [...]“ (a.a.O., S. 167 f., 171).

der zufolge Schelling „den deutschen Idealismus von innen her über seine eigene Grundstellung hinaustreibt“ und mit seiner Freiheitsabhandlung „Hegels Logik schon vor ihrem Erscheinen erschüttert“.⁴

Zweitens soll darauf hingewiesen werden, daß die in Lukács' späteren Werken, vor allem aber in *Der junge Hegel* und *Die Zerstörung der Vernunft*, herausgearbeitete Darstellung von Schellings Denken bereits aus einer Hegelschen-hegelianisierenden Sicht vollzogen wird; dabei wird die in den Heidelberger Entwürfen skizzierte Interpretation Lukács', die jedwede Überlegenheit Hegels gegenüber Schelling sachlich und überzeugend abspricht und die in ihren die *Phänomenologie* betreffenden Partien eine Reihe Heideggersche Argumente vorwegnimmt, in seinen späteren Werken stillschweigend rückgängig gemacht, nicht aber im geringsten sachlich widerlegt.

Nun übersieht aber Lukács nicht völlig – und dies soll drittens gezeigt werden –, daß der späte Schelling (mit Heidegger gesagt) „den deutschen Idealismus [. . .] über seine eigene Grundstellung hinaustreibt“. Im Gegenteil: an einem Punkt von *Geschichte und Klassenbewußtsein* kommt Lukács dieser Auffassung merkwürdig nahe. Aus prinzipiellen Gründen weicht er jedoch vor einer sachlichen Auseinandersetzung zurück. Daß mit Schelling die rationalistische Fragestellung ins Schwanken kommt, kann wohl als der *Sinn* von Lukács' Zurückweichen angesehen werden – eine These, die in Heideggers Interpretation eingehend ausgearbeitet wird.

I. Die Interpretation von Schellings Freiheitsabhandlung wird von Heidegger gemäß seiner geradezu zu dieser Zeit im Entstehen begriffenen philosophischen Perspektive der Ontotheologie in das Geschehen der abendländischen Philosophie eingebettet. Diese wird in ihrer Entfaltung auf die Systemfrage und – besonders in der Neuzeit und dem Deutschen Idealismus – auf das Problem der Freiheit hin erörtert. Zur Frage steht nun, ob ein System der Freiheit möglich ist. Freiheit sei im Ausgang von Descartes gemäß seiner Bestimmung des Selbst des Menschen „aus der Ichheit des ‚Ich denke‘“⁵ hauptsächlich als Vorrecht des Geistes, als Unabhängigkeit von der Natur gefaßt worden; in seinem Hinausgehen über Kant und Fichte habe nun Schelling versucht, den Boden des „dem Entwurf und der inneren Möglichkeit nach“ als „System der Freiheit“ angesetzten Idealismus⁶ auf einen tieferen Grund zu verlegen. Solange die zwei Regionen der Natur und Freiheit in getrenntem Nebeneinander

bestünden, könne es weder zum vollendeten System noch – und dies sei Schellings grundlegende Einsicht – zum lebendigen Begriff der Freiheit kommen. Ist Idealismus als System der Freiheit angesetzt und soll demgemäß die Freiheit zum Mittelpunkt des Systems werden, so kann Freiheit nicht mehr das Charakteristikum einer Nebenregion bleiben, sondern sie muß vielmehr zur Bestimmung des Seienden im Ganzen erweitert werden. Für diese Neuauffassung des Freiheitsbegriffes spreche also nicht nur eine systematische Notwendigkeit, sondern ebenso das, was Schelling als das lebendige Gefühl der Freiheit als Tatsache anspricht – das Vermögen zum Guten und zum Bösen.⁷ Der gewandelte und tiefer angesetzte Begriff der Freiheit solle nun zum System ausgearbeitet werden; der Versuch jedoch, das Böse ins System hineinzufügen, sprengt den Rahmen des idealistischen Systems. „Damit ist auch das System nicht mehr als idealistisches möglich.“⁸ Das Scheitern des Versuchs, den idealistischen Systementwurf im Hinblick auf den „lebendigen“ Begriff der Freiheit neuzugründen, spricht in gewissem Sinne Schelling selbst aus, ohne die volle Tragweite seiner Behauptung zureichend ermessen zu können: „In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben [. . .].“⁹

7 Daß Schellings Vertiefung des dem Deutschen Idealismus eigenen Systems der Freiheit auch Hegel betrifft, belegt Heidegger durch eine charakteristische Stelle von Hegels *Wissenschaft der Logik*, wo es im Zusammenhang der absoluten Idee heißt, daß diese sich „zum Freiesten macht“, woraus erhellt, daß auch Hegels Freiheitsbegriff als „Selbstbestimmen aus dem Gesetz des eigenen Wesens“ der formelle, von Schelling weiterbestimmte oder überwundene Begriff ist (Heidegger: Schellings Abhandlung, a.a.O., S. 114). Daher kann Heidegger berechtigt sagen, daß Schellings Abhandlung „Hegels ‚Logik‘ schon vor ihrem Erscheinen erschüttert“, und daß Hegels „zwar anerkennendes Urteil“, gemäß dem Schellings Abhandlung nur eine „Sonderfrage“ behandle, im Grunde ein „Fehlurteil“ darstellt (a.a.O., S. 117; vgl. noch S. 180 f., wo von der *Phänomenologie* als „Hegels erstem und größtem Werk“ die Rede ist).

8 A.a.O., S. 116. Wurde jedoch System in der Neuzeit im Grunde als System des Wissens aufgefaßt (bei den Griechen und im Mittelalter habe es solches nicht gegeben), so heißt dies ebenso, daß menschliches Wissen nicht mehr die Totalität des Seins umfassen könne. Seit dem Scheitern des idealistischen Systems gebe es also kein System mehr – mit gemeint sein kann wohl auch Heideggers eigenes Scheitern angesichts einer systematischen Ausarbeitung der Seinsfrage in *Sein und Zeit* –, und in diesem Zusammenhang kann Heidegger sagen: „Wer den Grund dieses Scheiterns wahrhaft wüßte und wissend bewältigte, müßte zum Gründer des neuen Anfangs der abendländischen Philosophie werden“ (a.a.O., S. 4).

9 Heideggers Erläuterung zu dieser Stelle lautet wie folgt: „Wenn aber das System nur im Verstande ist, dann bleibt dieser, der Grund, und die Gegenwendigkeit selbst aus dem System ausgeschlossen als das andere des Systems, und System ist, auf das Ganze des Seienden gesehen, nicht mehr das System“ (a.a.O., S. 193 f.).

4 M. Heidegger: Schellings Abhandlung, S. 4, 117.

5 A.a.O., S. 101.

6 A.a.O., S. 109.

II. Will man nun Lukács' Schellinginterpretation näher ins Auge fassen, so liegt es zunächst nahe, sich den betreffenden Kapiteln der *Zerstörung der Vernunft* bzw. des *Jungen Hegel* zuzuwenden, befindet sich doch die besagte Auslegung in ihrer ausgearbeitetsten Form gerade in diesen Werken. Bei genauerem Zusehen stellt es sich heraus, daß es in ihnen gar nicht um eine sachliche Auseinandersetzung mit Schellings Denken geht. Vielmehr handelt es sich um ausführliche Illustrationen gewisser interpretativer Thesen, die als solche bereits verfestigt, also nicht und nie eigens in Frage gestellt, d.h. problematisiert und begründet sind. Den Horizont der Interpretation bildet, um es in aller Kürze zu sagen, eine hegelianisch-hegelianisierende Sichtweise, von der hier Schellings Werk ins Auge gefaßt wird.¹⁰

Es ist immerhin bemerkenswert, daß eine sachliche Thematisierung des Verhältnisses von Schelling und Hegel bei Lukács doch nicht ganz fehlt; denn es gibt sehr wohl eine Denkphase Lukács', da er sich mit ihm eingehend auseinandergesetzt und als Resultat jedwede Überlegenheit Hegels gegenüber Schelling sachlich und überzeugend abgesprochen hat. Es handelt sich dabei um die während des Ersten Weltkrieges entstandenen Heidelberger Entwürfe Lukács': War später davon die Rede, Hegels *Phänomenologie* sei eine „Einleitung zur Philosophie“ bzw. „Einleitung in (die) spekulative Philosophie“, welche – im Gegensatz zu Schelling, bei dem „der Zugang zur wirklichen Philosophie nur den ‚Auserwählten‘ offenstand und diese sich auf einmal durch den Akt der ‚intellektuellen Anschauung‘ mitten ins Zentrum der Erkenntnis des Absoluten gesetzt haben“ – das Absolute ebenso wie „das Erlangen der [...] menschlichen Vernunft“ zu dessen Erkenntnis als „ein Prozeß und sein Resultat“ darstellt,¹¹ so vertritt noch die *Heidelberger Ästhetik* – und zwar aufgrund tief-

greifender Erörterungen – in allen Punkten einen markant unterschiedlichen Standpunkt. Angesichts des Einleitungscharakters der *Phänomenologie* hieß es, erstens: „die Aufgabe der Phänomenologie ist die metaphysische Attitude um ihr Objekt apriori zu demonstrieren“; es fragt sich jedoch, „ob [...] die Phänomenologie nicht, statt Einleitung in die Metaphysik zu sein, die Metaphysik selbst ist.“¹² Im Hinblick auf die Durchführbarkeit des identitätsphilosophischen Programms, sowie der Erkennbarkeit des Absoluten meinte Lukács, zweitens, „das wirklich erreichte Niveau der Metaphysik, die Aufhebung der Dualität von Subjekt und Objekt erweist sich (in der *Phänomenologie*) als ein Niveau der Unaussagbarkeit schlechthin. [...] die wahre Identität von Subjekt und Objekt bleibt für die Phänomenologie eine Idee“.¹³ Erblickte Lukács, drittens, im *Jungen Hegel* – Hegels Selbstinterpretation folgend – die Aufgabe der Phänomenologie darin, „dem gewöhnlichen Bewußtsein eine Leiter für den Aufstieg zum philosophischen Standpunkt zu reichen“,¹⁴ so stellte er früher heraus, daß es statt um eine Leiter wohl um einen Sprung geht.¹⁵ Vertritt, viertens, *Der junge Hegel* die Meinung, Hegels Absolute sei „ein Prozeß und sein Resultat“, so begegnet man hier einer keineswegs unwesentlichen Beschränkung bzw. Präzisierung: Hegels „Absolute ist [...] allerdings Resultat, kann es aber nur dann sein, wenn es als Resultat im Prozeß selbst implicite auf jeder Stufe enthalten war“.¹⁶ Schellings „intellektueller Anschauung“ wird – fünftens und endlich – Hegels Dialektik gerade noch nicht gegenübergestellt. Ganz im Gegenteil: es gebe so etwas wie „das Hegelsche Problem der intellektuellen Anschauung“, welches seinen Niederschlag „im Problem des konkreten Begriffs“ finde.¹⁷ Dagegen heißt es in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, daß

12 G. Lukács: *Heidelberger Ästhetik* (1916 – 1918). Werke, Bd. 17. Hrsg. v. Gy. Márkus und F. Benseler. Darmstadt und Neuwied 1974, S. 50.

13 A.a.O., S. 51; „Idee“ offensichtlich im kantisch-regulativen Sinne.

14 *Der junge Hegel*, a.a.O., S. 535; vgl. S. 510.

15 „Der Sprung vom konstruierten theoretischen Subjekt [...] zu dem substantiellen Subjekt der intellektuellen Anschauung kann durch keine Vermittlung seinen Sprung-Charakter verlieren. Die Vermittlung könnte höchstens bis zu dem Sprung [...] führen – oder, und dies ist der Fall Hegels, er ist zu Beginn des systematischen Ganges *als bereits vollbracht* vorausgesetzt“ (*Heidelberger Ästhetik*, a.a.O., S. 176 – Hervorhebung von mir).

16 A.a.O.

17 Es zeigt sich, daß der konkrete Begriff „die intellektuelle Anschauung nur an einem anderen Punkt als Träger des Systems einsetzt, sie aber geradesowenig entbehren und darum den aus ihr entstammenden Antinomien entgegen kann wie der abstrakte Idealismus [Schellings]. Daß die intellektuelle Anschauung hier aus ihrer Statik im Platonismus in eine Dynamik verwandelt wird – die Forderung dieser Verwandlung ist [...] schon bei Schelling ausgesprochen worden – kann am Schicksal des Problems nichts Entscheiden-

10 Im *Jungen Hegel* stellt Lukács fest, daß Hegel „ausschließlich die erste Jenaer Periode als jene Entwicklungsphase Schellings [betrachtet], mit der dieser sich einen Platz in der Weltgeschichte der Philosophie errungen hat“ (*Der junge Hegel*. Berlin und Weimar 1986, S. 305), wonach Lukács dann *sein eigenes* Schellingbild völlig gemäß der genannten Beurteilung Hegels artikuliert (vgl. a.a.O., S. 486 ff.). Und die ausgehende These der *Zerstörung der Vernunft* lautet nun ihrerseits: „Hegels Dialektik [...] ist die höchste Stufe der bürgerlichen Philosophie“ (a.a.O., S. 88). Was die sich mit Schelling befassenden Kapitel nach dieser methodischen Vorentscheidung näher darlegen, bedarf kaum der Erörterung. Was Schellings Hegelkritik angeht, so wird sie schlicht abgelehnt, ohne daß eine sachliche Auseinandersetzung mit ihr stattfände. Bei seiner vorherigen Identifizierung mit der identitätsphilosophischen Perspektive Hegels geht Lukács einmal so weit, sogar Schellings These bezüglich der Priorität des Seins gegenüber dem Denken abzulehnen (vgl. a.a.O., S. 162) – eine These, die doch im Marxismus der Zeit gleichsam als obligatorisch und selbstverständlich gelten sollte.

11 *Der junge Hegel*, a.a.O., S. 510 ff. Vgl. *Die Zerstörung der Vernunft*, a.a.O., S. 499.

„Hegel [. . .] die absolute Spitze der rationalistischen Methode bedeutet“, und Schelling „bei einer Verherrlichung der leeren Irrationalität, in einer reaktionären Mythologie“ endet.¹⁸

Die *Phänomenologie* betreffenden Partien von Lukács' Analysen nehmen eine Reihe Heideggersche Argumente vorweg, und es sei erlaubt, dies kurz zu belegen. Angesichts des Einleitungscharakters der *Phänomenologie* hat sich Lukács die Frage gestellt, ob sie „nicht, statt Einleitung in die Metaphysik zu sein, die Metaphysik selbst ist“. In seiner Interpretation der „Einleitung“ von Hegels *Phänomenologie* hat sich nun auch Heidegger gefragt, ob und inwiefern die „Einleitung“ eigens eine solche ist, und meinte, sie sei keine Einleitung, und zwar deshalb, weil zur Phänomenologie als der Parusie des Absoluten „keine Einleitung geben kann“.¹⁹ In diesem Zusammenhang sprach Lukács von einem „Sprung“, der „zu Beginn des systematischen Ganges *als bereits vollbracht* vorausgesetzt“ ist, und Heidegger formulierte diesen Punkt ähnlich dahin, daß „die Darstellung mit ihrem, wenn nicht gar vor ihrem ersten Schritt das natürliche Bewußtsein [verabschiedet]“.²⁰ Dementsprechend war für Lukács Hegels Absolute nur unter der Bedingung ein Resultat, daß „es als Resultat im

des ändern“ (a.a.O., S. 176, 178). Eine Konsequenz hiervon ist, daß „das Weitergehen nicht mehr – wie es der dialektischen Methode nach sein müßte und wie es bei Hegel den Anschein hat – aus seinem [sc. des Gegenstandes] immanenten Wesen notwendig erfolgt, sondern eines Außens [. . .], der Aufzeigung einer Transcendenz bedarf [. . .]“ (a.a.O., S. 179 f.).

18 Vgl. G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Studien über marxistische Dialektik. Berlin 1923, S. 154, Anm. 93. (Die neueren Ausgaben des Werks, sowohl im Band 2 von Lukács' Werken wie auch die Sonderausgabe der Sammlung Luchterhand, behalten die Paginierung der Erstausgabe bei, so wird im folgenden diese Ausgabe zitiert.) Diese Bezeichnung bleibt vorbildlich für die breiteren Darstellungen des Verhältnisses Hegel-Schelling in *Der junge Hegel* und *Die Zerstörung der Vernunft*, wo das Begriffspaar „Dialektik“ – „intellektuelle Anschauung“ in schroffem Gegensatz zueinander, letzterer dazu noch in der Bedeutung von „Aristokratismus“ erscheint (vgl. *Der junge Hegel*, a.a.O., S. 495, *Die Zerstörung der Vernunft*, a.a.O., S. 131). Die in den Heidelberger Entwürfen vorgelegte Interpretation Lukács' wird somit in den späteren Werken stillschweigend rückgängig gemacht, nicht aber im geringsten sachlich auseinandergesetzt und widerlegt.

19 M. Heidegger: *Hegels Begriff der Erfahrung*. In: Wegmarken. Gesamtausgabe, Band 9. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M. 1976, S. 205. Vgl. noch: ders.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe, Band 32. Hrsg. von I. Görland. Frankfurt/M. 1980, S. 42. Siehe jetzt auch: ders.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M. 1989, S. 426.

20 Hegels Begriff der Erfahrung, a.a.O., S. 144. Vgl. Hegels *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 48: „Wir müssen schon von Anfang an die Haltung des gemeinen Verstandes und alle sogenannte natürliche Einstellung nicht nur teilweise, sondern schlechthin aufgegeben haben [. . .].“

Prozeß selbst implicite auf jeder Stufe enthalten war“. Heidegger betont nun auch seinerseits in diesem Zusammenhang mit Nachdruck: „Die ‚Phänomenologie des Geistes‘ beginnt absolut mit dem Absoluten.“²¹

III. Die Grundzüge der den Werken *Der junge Hegel* und *Die Zerstörung der Vernunft* eigenen, in diesen selbst jedoch nicht mehr eigens thematisierten philosophischen Sichtweise Lukács', welche den Interpretationsrahmen gerade auch für seine Hegel- und Schelling-Auslegung abgibt, bilden sich nun in *Geschichte und Klassenbewußtsein* aus, so wird es nützlich sein, einige für meinen Zweck wichtige Analysen dieses Werks näher ins Auge zu fassen. Methodisch gesehen ist das Kapitel „Die Antinomien des bürgerlichen Denkens“ grundlegend; „bürgerlich“ heißt der Sache nach soviel wie „neuzeitlich“, wobei dann der Entwicklungsgang der neuzeitlichen Philosophie behandelt wird im Hinblick auf ihr Bestreben, ein endgültiges System des Rationalismus auszubilden. Somit gibt es schon angesichts des Interpretationsrahmens eine erste überraschende Parallele zwischen Heidegger und Lukács. Stellt Heidegger fest, von einem philosophischen System könne bei den Griechen und im Mittelalter gar nicht die Rede sein, so wird diese Sachlage nun auch von Lukács dahingehend zum Ausdruck gebracht, daß gegenüber dem modernen Rationalismus „jeder frühere Rationalismus stets nur ein *Teilsystem*“ gewesen sei.²² Auch die Lukács'sche Thematisierung der neuzeitlichen Philosophie – besonders mit Bezug auf das Hinausgehen des Deutschen Idealismus über Kant – wird im Blick auf die „Frage der Möglichkeit des Systems“ – „die Forderung des Systems“ bzw. „das bewußte Stellen der Systemfrage“²³ – vollzogen, und auch bei ihm ist die Einsicht aufzufinden, es gebe seit dem Deutschen Idealismus kein System mehr.²⁴ Die im Titel des genannten Kapitels angesprochenen „Antinomien“ lassen sich nun für Lukács auf zwei Problemkomplexe reduzieren: „erstens auf das Problem der Materie (im logisch-methodologischen Sinn), auf die Frage nach dem *Inhalt* jener Formen, mit denen ‚wir‘ die Welt erkennen [. . .]; zweitens auf das Problem des Ganzen [. . .], auf die Frage nach jenen ‚letzten‘ Gegen-

21 Hegels *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 54. Vgl. Hegels Begriff der Erfahrung, a.a.O., S. 207: Die Darstellung „beginnt absolut mit der Absolutheit des Absoluten“.

22 G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a.a.O., S. 125. Hervorhebung im Original.

23 A.a.O., S. 128 f.

24 Vgl. a.a.O., S. 132 f. Lukács spricht hier von der „Ablehnung einer jeden ‚Metaphysik‘ (in dem Sinne einer Wissenschaft des Seins)“, von dem „Verzicht“ der nachhegelschen Philosophie, „das Ganze des Wißbaren [. . .] einheitlich zu bewältigen“, „die Wirklichkeit als Ganzes und als Sein zu begreifen“.

ständen der Erkenntnis, deren Erfassen erst die verschiedenen Teilsysteme zu einer Totalität, zum System der vollendeten Welt abrundet.“²⁵ Die zwei Fragenkomplexe – „die Unerfaßbarkeit der Totalität von den Begriffsbildungen der rationalen Teilsysteme aus und die Irrationalität der einzelnen Begriffsinhalte“ –, deren beide je einen problematischen Aspekt der Philosophie Kants, genauer seines Ding-an-sich-Begriffs, darstellen und die auf dem ersten Blick miteinander nichts zu tun zu haben scheinen, stellen jedoch „nur zwei Seiten eines und desselben Problems“ vor, welches „die zentrale Frage eines Denkens ist, das den rationalen Kategorien eine universale Bedeutung zu verleihen unternimmt.“²⁶ Sofern nun die neuzeitliche Philosophie gemäß Kants Kopernikanischer Wendung durch den Versuch charakterisiert ist, „die Welt nicht mehr als ein unabhängig vom erkennenden Subjekt entstandenes [. . .] Etwas hinzunehmen, sondern sie vielmehr *als eigenes Produkt* zu begreifen“, so entsteht die Forderung des Systems im Sinne der Aufgabe, „zu einer Konzeption des Subjekts vorzudringen, das als Erzeuger der Totalität der (bisher dem Denken vorgegebenen) Inhalte gedacht werden kann“, das Bestreben, „ein Niveau der Gegenständlichkeit [. . .] aufzufinden und aufzuzeigen, wo die Freiheit von Subjekt und Objekt [. . .] aufgehoben ist, wo Subjekt und Objekt [. . .] identisch sind,“ um „von dem identischen Subjekt-Objekt aus jede Gegebenheit als Produkt dieses identischen Subjekt-Objekts [. . .] zu begreifen.“²⁷ Im Rahmen dieses Programms habe der Deutsche Idealismus „die neue, die zum erstenmal zum Vorschein gelangte Substanz, die philosophisch nunmehr zugrunde liegende Ordnung und Verknüpfung der Dinge herausgearbeitet: *die Geschichte*“.²⁸ „Die Einheit von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein [. . .] kann aber nur dann als begriffene Einheit gelten, wenn [. . .] das Subjekt der Geschichte, jenes ‚Wir‘, dessen Handlung die Geschichte wirklich ist, *konkret* aufgezeigt werden kann.“ Dies ist der Punkt, an dem sich der Deutsche Idealismus und besonders Hegels Dialektik nach Lukács „ins ausweglose Labyrinth der Begriffsmithologie verirrt“.²⁹

25 A. a. O., S. 127.

26 A. a. O., S. 128.

27 A. a. O., S. 123, 135 f.

28 A. a. O., S. 158. Vgl. auch bei Heidegger: „Im deutschen Idealismus wird überhaupt die Geschichte erstmals metaphysisch begriffen. Bis dahin ist sie etwas Unvermeidliches, eine Last oder ein Wunder, ein Irrtum oder eine zweckmäßige Einrichtung, ein Hexentanz oder eine Lehrmeisterin für das ‚Leben‘ [. . .]“ (Schellings Abhandlung, a. a. O., S. 58).

29 Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 161. „Denn indem es ihr [der Philosophie Hegels] unmöglich geworden ist, das identische Subjekt-Objekt in der Geschichte selbst aufzufinden und aufzuzeigen, ist sie gezwungen, über die Geschichte hinauszugehen [. . .]“

Der Begriff der Freiheit wird von Lukács nicht eigens behandelt, es ist jedoch klar, daß, indem es darauf ankommt, „jenes Subjekt der ‚Tathandlung‘ aufzufinden und aufzuzeigen, als dessen Produkt die konkrete Totalität der Wirklichkeit begriffen werden kann“,³⁰ der dabei ins Spiel kommende Begriff der Freiheit wohl dem entspricht, was als „Selbstbestimmung aus dem eigenen Wesensgesetz“ Heidegger als „formellen Begriff“ kennzeichnet.³¹ Weil Lukács den dem Deutschen Idealismus zugrundeliegenden Freiheitsbegriff nicht eigens thematisiert, deshalb kann er auch nicht auf die von Schelling vorgenommene radikale Wandlung desselben aufmerksam werden. Daß es sich bei Schelling – um uns Heideggers Formulierung zu bedienen – um das „Heraufkommen eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“³² handelt, bleibt jedoch Lukács im Rahmen seines Interpretationshorizontes nicht verborgen. An einer charakteristischen Stelle heißt es: Während in der Neuzeit und im Zeitalter des Deutschen Idealismus „das Dogma der Rationalität [. . .] unangetastet und unüberwunden“ bleibt, steckt „in der Opposition dagegen der sachliche Kern der Philosophie des späten Schelling“.³³ Hier wäre nun offensichtlich für Lukács der Ort, eine sachliche Auseinandersetzung mit dem späten Schelling anzusetzen, sowie das Verhältnis Hegel/Schelling ohne vorherige Identifizierung mit einem der beiden kritisch zu diskutieren. Dieser Aufgabe aber ist Lukács nicht gewachsen, und zwar aus prinzipiellen Gründen: Sein Vorverständnis des Marxismus im Sinne einer Fortsetzung und Konkretisierung der Identitätsphilosophie Hegels erwirkt, daß Lukács Schelling nur zu verurteilen, nicht aber mit ihm eine sachliche Auseinandersetzung zu führen vermag. Diese Art, das Denken des späten Schelling zu behandeln, zeigt aber negativ, daß Lukács den Abgrund, den der späte Schelling für ein hegelianisch-rationalistisches Denken (oder für einen vorher in diesem Sinne interpretierten Marxismus) darstellt, sehr wohl erblickt haben muß. Erblickt – und vor ihm

(a. a. O., S. 162). Meint nun Lukács, seinerseits das geforderte identische Subjekt-Objekt der Geschichte im Bewußtsein des Proletariats gefunden zu haben, so wird es der marxistischen Auffassung der Geschichte zugemutet, Hegels Philosophie ihre Widersprüche zu nehmen, sie in Rückschau zur Wahrheit werden zu lassen. Hermeneutisch gesehen geht es also Lukács in erster Linie keineswegs um Marx, sondern vielmehr um Hegel. Marx' Denken wird deshalb so viel Aufmerksamkeit gewidmet, weil es Lukács als einzig geeignet erscheint, die überlieferten Schwierigkeiten der Philosophie Hegels vermittlels einer radikalen Geschichtsinterpretation gleichsam *im Retrospekt* verschwinden zu lassen.

30 Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 152.

31 Schellings Abhandlung, a. a. O., S. 106.

32 A. a. O., S. 4.

33 Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 154 und Anm. 93.

zurückgewichen. Dieses Zurückweichen aber ist kaum verwunderlich, denn es geht um nichts Geringeres, als das Retten des Begriffs Rationalismus – jenes Begriffes, der den Interpretationshorizont von *Geschichte und Klassenbewußtsein* sowie, mehr noch, von den späteren Werken Lukács' bildet. Eine sachliche Auseinandersetzung des Verhältnisses Schelling/Hegel auch nur ansatzweise zu unternehmen hieße ja – eben weil „der sachliche Kern der Philosophie des späten Schelling“ in der „Opposition“ gegen „das Dogma der Rationalität“ „steckt“ – nichts anderes als den Begriff des Rationalismus selbst in Frage zu stellen, ihn eigens zu problematisieren oder einer eventuellen Neubegründung zu unterwerfen. All dies kann aber unmöglich beim vorgängigen Anschluß an ihn vollzogen werden. Die Meinung, es handle sich bei Schelling um eine „Verherrlichung der leeren Irrationalität“, eine „reaktionäre Mythologie“³⁴ erscheint somit bei Lukács nicht so sehr als Konsequenz einer sachlichen Auseinandersetzung mit Schelling, vielmehr dient sie ihm als eine Art Schutzschild, den Lukács vor sich hält, um die Auseinandersetzung, der er nicht gewachsen ist, abzuwehren. Die rationalistische Methode („das Dogma der Rationalität“) bleibt somit auch für Lukács „unangetastet und unüberwunden“ (der begrifflichen Klärung bzw. einer sachlichen Auseinandersetzung unzugänglich), soll sie auch – wo doch Lukács' Werk davon ausgeht, auf der Voraussetzung aufgebaut ist, daß „die Marxsche Kritik Hegels [. . .] die direkte Fortsetzung und Weiterführung jener Kritik [ist], die Hegel selbst an Kant und Fichte ausgeübt hat“, und daß „die dialektische Methode von Marx als konsequente Weiterführung dessen [entstand], was Hegel selbst angestrebt, aber nicht konkret erreicht hat“.³⁵ Diesen Ansatzpunkt als Grundvoraussetzung seinem Werk zugrundegelegt zu haben erwirkt, daß im Zuge seiner weiterführenden Analysen Lukács der Aufforderung Schellings notgedrungen zurückweichen muß, wenn anders er nicht – um uns einer treffenden Formulierung von Heideggers Kantinterpretation zu bedienen – „den Boden weggraben“ will, „auf den er

34 A.a.O.

35 A.a.O., S. 31. Marx' grundlegender Vorwurf gegen Hegel bestehe also darin, daß „er die Dualität von Denken und Sein, von Theorie und Praxis, von Subjekt und Objekt nicht wirklich überwunden hat“ (a.a.O., S. 29). Gemäß dieser Orientierung ist Lukács vor allem und einzig daran interessiert, herauszustellen, wie Hegels Identitätsphilosophie sozusagen noch „identischer“ gemacht werden könnte, wobei er wiederum die Tatsache, daß Schellings Denkbemühungen gerade „in verkehrter Richtung“ gehen (a.a.O., S. 154, Anm. 93) wohl nicht übersehen hat. Bei seiner Grundeinstellung muß er freilich diese „Richtung“ als „leere Irrationalität“, „reaktionäre Mythologie“ bezeichnen.

anfangs“ sein Werk „stellte“.³⁶ Dieses Zurückweichen, gerade dort, wo der Gedankengang des Werks dem die ganze Untersuchung tragenden Boden in gefährliche Nähe kommt, ihn gleichsam berührt, ist (wiederum mit Heidegger gesagt) – „in Absicht auf die Rettung“ der rationalistischen Methode, d.h. „das Festhalten des eigenen Bodens – jene Bewegung des Philosophierens, die das Einbrechen des Bodens [. . .] offenbart“.³⁷

In diesem ausgezeichnet negativen Sinne kann nun Lukács' Schellinginterpretation, indem man auf ihr Ungesagtes achtet und dessen Schweigen zu Wort kommen zu lassen versucht, mit derjenigen Heideggers parallelisiert werden; und dann ist es ebenso klar, daß es nicht mehr um Lukács' verurteilende Ausdrücke geht, sondern darum, was in ihrem (allerdings ungesagten oder unexplizierten) Hintergrund steht: Lukács' Absage von Schelling, seine Angst vor ihm hat dann gemäß dem eben Ausgeführten ein Schellingverständnis zur Voraussetzung, das Heideggers anerkennendem Urteil – Schelling sei „der eigentlich schöpferische und am weitesten ausgreifende Denker dieses ganzen Zeitalters der deutschen Philosophie“ – zwar offensichtlich zuwiderläuft, das jedoch mit Heideggers *Begründung* seines Urteils – Schelling treibe „den deutschen Idealismus [. . .] über seine eigene Grundstellung hinaus [. . .]“ – sich sehr wohl in Übereinstimmung bringen läßt. Die Urteile sind grundverschieden, die ihnen zugrundeliegende Interpretation zeigt hingegen wesentliche Parallelen.

Jetzt erst wird es auch klar, warum aus Lukács' Sicht heraus keine hinreichenden begrifflichen Mittel zur Verfügung stehen, die Schellingsche Fragestellung sachlich auseinanderzulegen, und warum ihm wohl nichts anderes übrig bleibt, als sie zu verurteilen. Wobei immerhin angedeutet – allerdings nur angedeutet, nicht aber klar herausgestellt – wird, daß mit Schelling die rationalistische Fragestellung ins Schwanken kommt. Wie und warum dies vor sich geht, bleibt bei Lukács im Dunkel. Nicht aber so bei Heidegger, der – allerdings aus einem bestimmten Standpunkt heraus, nämlich im Hinblick auf die Systems- und Freiheitsfrage – großartig darstellt, daß und inwiefern mit Schelling „das System nicht mehr als idealistisches möglich“ wird. Heideggers Deutung kann nun um so mehr als eine sachliche Explikation dessen, was bei Lukács zurückweichend verschwiegen wird, aber zugleich den Grund seines Zurückweichens darstellt, aufgefaßt werden, als auch in *Geschichte und Klassenbewußtsein* die Systemfrage zugestandenermaßen die Leitfrage bildet. Das Ungesagte Lukács'

36 M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Vierte, erweiterte Auflage, Frankfurt/M. 1973, S. 208.

37 A.a.O., S. 209.

wird von Heidegger in einer bestimmten Richtung zur Sprache gebracht und begründet.

Worin aber Lukács und Heidegger – wenngleich mit verschiedenen Akzenten – einig sind, ist, daß mit Schelling das „Vernunftsystem“ (Heidegger) oder der Rationalismus (Lukács) unmöglich wird. Das Scheitern des *Systems* bei Schelling besagt dann nichts Geringeres, als daß der auf dem Prinzip der Subjektivität als Selbsterzeugung (Lukács), auf deren Freiheit als „Selbstbestimmen aus dem eigenen Wesensgesetz“ (Heidegger) basierende neuzeitliche Systementwurf sich nicht mehr als absolutes System entfalten läßt; Philosophie (der Subjektivität) kann daher von nun an nur unter dem Verzicht auf das Absolute bzw. das absolute System, das Absolute als System verstanden werden.